

MARGHERITA FACELLA

## Giove Dolicheno e Turmasgade a Dülük Baba Tepesi: note epigrafiche\*

Dülük Baba Tepesi è una montagna di 121 lm a nord-ovest della moderna metropoli di Gaziantep, nella Turchia sud-orientale (fig. 1). Il suo profilo morbido gli ha meritato il nome turco di *tepe*, ma la definizione non deve trarre in inganno, perché si tratta di un imponente rilievo, ben visibile dalla piana sottostante. La cima della montagna è stata parzialmente ridisegnata da una serie di lavori di costruzioni che hanno causato la rimozione dei pochi resti di un antico monumento funerario, un *türbe*<sup>1</sup>. Questo monumento era dedicato a Dülük Baba (“Padre Dülük”), cioè a Davud Ejder, da identificare probabilmente con un *dervish* musulmano vissuto all’epoca del sultano Selim I<sup>2</sup>. Il suo mausoleo era luogo di pellegrinaggio ancora all’epoca di Franz Cumont, che esplorò Dülük Baba Tepesi agli inizi del secolo scorso<sup>3</sup>. L’interesse di Cumont per questo sito e per l’area dell’antica città di Doliche era legato alla figura di Giove Dolicheno ed era stato stimolato dai contatti e dalla documentazione fotografica inviategli da Charles Sanders, professore al Collegio Americano di Aintab (la moderna Gaziantep)<sup>4</sup>. La questione principale che Cumont intendeva chiarire era quella dell’identificazione del tempio centrale da cui si

\*Sono molto grata al collega e amico Giovanni Mazzini per le proficue discussioni sul materiale luvio-geroglifico qui preso in esame. Ringrazio Engelbert Winter e Michael Blömer per il materiale fotografico e per il loro costante supporto scientifico.

<sup>1</sup> Su questi vari interventi vedi Blömer - Winter 2005, 199-200; Winter 2017c, 88 con n. 51.

<sup>2</sup> Così secondo il racconto di Evliya Çelebi (vedi Güzelhan 1959, 6). Secondo un’altra tradizione invece Davud Ejder era uno dei *Sahabe* di Maometto, morto nella battaglia di Aintab (cfr. Wagner 1982, 243 e il fondamentale Peirce 2003, 45-48).

<sup>3</sup> Cumont 1917, 184-185. La foto del mausoleo pubblicata da Cumont (fig. 65) è preziosa per ricostruire questo monumento. Cfr. anche Humann - Puchstein 1890, 400.

<sup>4</sup> Charles Sanders aveva dedicato un articolo a Giove Dolicheno (vedi Sanders 1902,

era propagato il culto di Giove Dolicheno, uno dei più diffusi nell'impero romano tra II e III d.C.<sup>5</sup> I frammenti di marmo, i grandi blocchi di basalto e i resti di vetro che egli osservò sparsi sulla cima di Dülük Baba Tepesi, lo indussero a pensare che il tempio anticamente sorgesse qui, ad est del *türbe*<sup>6</sup>. La presenza della tomba musulmana era un'ulteriore conferma che la montagna (definita da Cumont «*sainte*») aveva una lunga tradizione come luogo di culto.

Le ipotesi di Cumont hanno trovato una conferma definitiva quasi un secolo dopo, quando cioè l'Università di Münster (*Forschungsstelle Asia Minor*) ha intrapreso, sotto la direzione di Engelbert Winter, la ricognizione del territorio dell'antica Doliche<sup>7</sup> e lo scavo della cima della montagna (fig. 2). In precedenza materiali archeologici ed epigrafici da quest'area erano stati recuperati e pubblicati da Jörg Wagner e da Rifat Ergeç<sup>8</sup>. Tuttavia solo nel 2001 si è avviata un'indagine sistematica di Dülük Baba Tepesi e della sua cima, ormai giunta alle sue fasi finali<sup>9</sup>.

La realtà che è emersa da questi scavi è molto più ricca e complessa di quanto si era immaginato. I numerosi reperti e le strutture portate alla luce hanno rivelato per questo sito una lunghissima vita come luogo di culto, con un arco cronologico che va dal I millennio a.C. fino al XII secolo dopo Cristo (fig. 3)<sup>10</sup>. Già dall'Età del Ferro infatti abbiamo tracce dell'esistenza di un santuario che si ingrandì nel corso dei secoli fino a raggiungere la sua massima espansione in epoca romana, quando il culto di Giove Dolicheno si diffonde all'interno dell'impero. Dopo l'incursione del sasanide Shapur I in Siria e a

84-92) e stava preparando un lavoro specifico sul tempio e culto di questo dio, lavoro che non vide mai la luce per la morte improvvisa dell'autore (Cumont 1917, 174 n. 1).

<sup>5</sup> Come attesta il numero sempre crescente di monumenti dedicati a questo dio: si veda l'aggiornamento di Blömer 2017, 96-104.

<sup>6</sup> Cumont 1917, 186.

<sup>7</sup> Nel 1997 sono stati scoperti due mitrei in prossimità dell'antica città (Keber Tepe), scavati fra il 1998 e il 2000 (su cui vedi Schütte-Maischatz - Winter 2004).

<sup>8</sup> Vedi Wagner 1982 ed Ergeç 2003 dove sono pubblicate le antiche tombe di Isely Tepe, una propaggine di Dülük Baba Tepesi che ospita la necropoli dei sacerdoti addetti al culto del dio di Doliche.

<sup>9</sup> Nel 2001 sono state condotte misurazioni topografiche e prospezioni geofisiche (vedi Blömer - Winter 2005, 200-202), a cui hanno fatto seguito, a partire dal 2002, varie campagne di scavo e di conservazione dell'area. I rapporti preliminari e i ritrovamenti più interessanti sono stati pubblicati nei volumi della serie *Asia Minor Studien (Dolichener und Kommagenische Forschungen)*. Per una lista dettagliata dei lavori principali pubblicati fra 2002 e 2014 rinvio a Winter 2017b, 2 n. 2. Utili indicazioni bibliografiche si possono poi ricavare dal sito web che è stato specificatamente dedicato alla missione: <http://www.doliche.de/dueluek-baba-tepesi/>

<sup>10</sup> Si veda la recente sintesi di Winter 2017b, 1-19.

Doliche (253 d.C.), l'attività religiosa del santuario appare molto più limitata fino al suo abbandono. Ma la vita di Dülük Baba Tepesi come centro di culto non finì qui. Là dove era sorto il santuario del dio di Doliche, fu fondato un piccolo monastero siro-cristiano, da identificare con tutta probabilità con il monastero di Mar Salomon, noto da alcuni manoscritti<sup>11</sup>. Come dunque spesso accade, sulle rovine pagane si stabilirono edifici cristiani che sfruttavano, ridisegnandola, la memoria sacra del luogo.

La lunga vita del sito e le sue molteplici trasformazioni complicano inevitabilmente la ricostruzione delle varie fasi di attività del santuario di Dülük Baba Tepesi. Si riscontra infatti un sistematico riuso di strutture e materiali, che ben si comprende anche in considerazione della posizione topografica di questo sito archeologico. Dal punto di vista epigrafico, il reimpiego di iscrizioni come materiale da costruzione ha determinato la frammentazione dei testi e molto spesso la quasi totale distruzione di essi. Ci sono però alcuni casi in cui queste iscrizioni, malgrado la loro frammentarietà, ci permettono di leggere con maggiore chiarezza le trasformazioni di questo luogo di culto e del dio a cui era destinato. Nelle pagine che seguono ci occuperemo brevemente dei documenti più significativi e più utili a cogliere questi momenti di snodo, per poi soffermarci su un'iscrizione scoperta di recente che aiuta a comprendere il retroterra religioso da cui Giove Dolicheno traeva origine. Considerando la scarsità di iscrizioni ellenistiche e romane trovate nel territorio di Doliche<sup>12</sup>, l'importanza di queste testimonianze epigrafiche è evidente. Inoltre non va dimenticato che nell'ampio numero di rilievi e iscrizioni dedicate a Giove Dolicheno in tutto l'impero romano, sono solo poco più di una decina i testi e i monumenti finora pubblicati che sembrano provenire dalla sua terra natia<sup>13</sup>.

Il primo documento da menzionare risale alla tarda Età del Ferro e consiste in un frammento di una stele di basalto rinvenuto fuori contesto nell'area del monastero durante la campagna del 2011 (fig. 4)<sup>14</sup>. Il frammento conserva sulla faccia anteriore il torso di una figura femminile<sup>15</sup> e sul retro parte di un'iscrizione votiva in luvio geroglifico (DÜLÜK BABA TEPEŞİ 1). Riporto

<sup>11</sup> Borbone - Oenbrink 2011, 187-206; Borbone 2014, 127-139.

<sup>12</sup> È sufficiente uno sguardo a *IGLS I* per rendersi conto dell'esiguità di questo materiale epigrafico, accresciuto unicamente dalle poche iscrizioni pubblicate in Wagner 1982.

<sup>13</sup> Si veda Hörig - Schwertheim 1987, nrr. 1-7, 10-15 e i dubbi di Blömer 2017, p. 96 n. 2 sulla provenienza dolichena di alcuni di questi.

<sup>14</sup> Sul ritrovamento cfr. Blömer - Winter 2012, 60-61; Winter 2014, 5.

<sup>15</sup> Per la descrizione dettagliata e l'analisi iconografica si rinvia a Blömer - Messerschmidt 2014

qui di seguito la lettura e la traduzione tedesca di Zsolt Simon, che ha curato l'*editio princeps*<sup>16</sup>:

1. §1 'x'-wa/i' za 'x'-x-na-za <sup>1\*</sup>463.BOS+MI\*285 (CAELUM)ti-pa |\*336<sup>2</sup>-na-na PONERE-ha  
§2 ' | ' REL-ti-i 'x' [...]
2. §3' [...] ('DEUS')[x] | ' á'-lá/i-ma-za |ARHA |"MALLEUS"  
§4' |\*a-pa-ti-pa-wa/i |za-sa DEUS-sa SIGILLUM 'x x' sas [...]

«Diese Stele<sup>2</sup> habe [ich], Imramuwas, der Jäger, im Angesicht<sup>2</sup> des Himmels aufgestellt, zu/mit der/dem/als [...], [der] den Namen des Gottes [X] tilgt, soll diese Gottheit gegen ihn ...[...].».

Attraverso una serie di precisi confronti iconografici con rilievi del periodo neo-ittita, Michael Blömer and Wolfgang Messerschmidt sono arrivati alla conclusione che sia qui ritratta una divinità femminile e che la stele sia da collocare cronologicamente intorno al IX sec. a.C.<sup>17</sup> Vari indizi concorrono a far supporre agli studiosi che originariamente la stele ritraesse una coppia divina, probabilmente un *Wettergott* e la sua *parhedros*<sup>18</sup>. Le argomentazioni avanzate da Blömer e Messerschmidt sono puramente di carattere iconografico, ma a sostegno della loro tesi si può aggiungere un'altra osservazione, basata su una nuova lettura del testo proposta da Massimo Poetto. Malgrado le incertezze nella lettura, la struttura del testo appare chiara: si apre con la presentazione del dedicante della stele e prosegue e termina con una maledizione contro chiunque danneggi l'iscrizione. Più precisamente, nella formula di maledizione si invoca la divinità a intervenire contro chi cancella un nome (forse quello della divinità o alternativamente del dedicante). Secondo Poetto il nome della divinità è leggibile nei segni lacunosi del margine sinistro del

<sup>16</sup> Vedi Simon 2014, 18.

<sup>17</sup> Blömer - Messerschmidt 2014, 23-32. Questa datazione sembrerebbe confermata dalle osservazioni paleografiche di Simon 2014, 17 (« Der häufige Gebrauch des sog. *crampon*-Zeichens weist auf eine späte Datierung in das 9. Jh. v.Chr. hin. Bemerkenswert ist das Vorhandensein des sog. "initial-a-final", welches ab der Mitte des 9. Jhs. v.Chr. kaum mehr verwendet wurde»).

<sup>18</sup> Così Blömer - Messerschmidt 2014, 23-24. Sul termine *Wettergott* o *storm-god* («dio della tempesta») vedi Schwemer 2002, 500-502, s.v. *Wettergott* e più in generale Bunnens 2004, 57-81; Schwemer 2001; Green 2003.

frammento e corrisponderebbe a quello di *Sa(s)a*<sup>19</sup>. L'esistenza di questo teonimo è oggetto di discussione<sup>20</sup>, ma se la lettura di DÜLÜK BABA TEPESİ 1 proposta da Poetto fosse corretta e *Sa(s)a* fosse un teonimo di genere maschile<sup>21</sup>, allora avremmo una effettiva conferma che la nostra stele in origine raffigurava una coppia divina. Nella maledizione infatti il dedicante si rivolge a una divinità vicina a lui, come è chiaro dall'uso del dimostrativo (§4 *za-sa*), una divinità che aveva di fronte ai suoi occhi. In altre parole se, come si ricava dall'analisi di Poetto, il dimostrativo si riferisse ad un dio, piuttosto che ad una dea, allora sarebbe evidente che sulla nostra stele comparivano entrambe le divinità.

Sull'identità di questo dio, poi, è opportuno notare che il teonimo *Sa(s)a* è attestato, secondo Poetto, anche su una stele inedita proveniente dall'area di Şanlıurfa, conservata nel Museo Archeologico della città ed esaminata dallo studioso nel 2005<sup>22</sup>. La parte frontale della stele rappresenta un *Wettergott* sormontato dal disco solare alato; sul retro e sui lati è scolpita un'iscrizione in luvio geroglifico<sup>23</sup>. Sul lato sinistro, Poetto legge <sup>DINGIR</sup> Š-s (<sup>185</sup> 346-211), seguito in asindeto da <sup>DINGIR</sup> W-hu-z[a] (<sup>185</sup> 398-291-3[87.2]). Purtroppo le cattive condizioni della pietra non hanno ancora consentito una lettura completa del testo e l'assenza di congiunzione è ancora da chiarire (potrebbe infatti essere indizio di un'identificazione fra *Sa(s)a* e *Tarhu(n)za*). In ogni caso, l'accostamento di *Sa(s)a* con *Tarhu(n)za*, il dio della tempesta luvio, è senz'altro interessante e rinforza l'ipotesi secondo cui la stele di Dülük Baba Tepesi raffigurerebbe un *Wettergott* e la sua compagna.

Questo frammento di stele, insieme a una serie di reperti ceramici<sup>24</sup> e piccoli oggetti votivi databili fra X e VII sec. a.C.<sup>25</sup>, ci fornisce dunque l'informazione essenziale che Dülük Baba Tepesi era attivo come luogo di culto già intorno al IX secolo a.C. Dagli altri reperti (sigilli, figurine antropomorfe e

<sup>19</sup> Poetto 2016, 36-37 lascia incerto i §§ 1-2 e per il resto traduce: §3 («...and...the name erases»); §4 («... to / against him this God Sas(s)a ...»).

<sup>20</sup> Su questa divinità vedi Poetto 2015, 181-187 e anche van Gessel 1998, vol. I, 382, s.v. Šašša. *Contra*, ad es., Lorenz 2015, 125.

<sup>21</sup> Come si deduce dagli studi di Poetto 2015 e dalla sua traduzione del testo in Poetto 2016, 36 (§4 «... to / against him this God Sas(s)a ...»). Simon 2014, 18 non si pronuncia in merito e parla più genericamente di «Gottheit».

<sup>22</sup> Vedi Poetto 2015, 182-183.

<sup>23</sup> Poetto 2015, 187 (Tav. 3).

<sup>24</sup> Su cui vedi Ögüt 2014, 49-64.

<sup>25</sup> Si veda in particolare Schachner 2014, 33-48. All'epoca tardo-ittita sono anche da ricondurre alcuni frammenti di protomi taurine su cui vedi Blömer 2011, 96-97 e Messerschmidt 2017, 43.

zoomorfe, ecc...) non si ricava la fisionomia del dio a cui il luogo era consacrato<sup>26</sup>; la nostra stele tuttavia permette una serie di deduzioni che, come abbiamo visto, ci indirizzano verso un *Wettergott*.

In questa stessa direzione ci conduce anche un altro importante ritrovamento che ha avuto luogo nel 2007 a Dülük Baba Tepesi e che proviene da uno strato di riempimento del settore sud-orientale dell'altipiano<sup>27</sup>. Si tratta di un'imponente stele di basalto (1.30 m x 0.70 m), in ottime condizioni, scolpita sulla faccia anteriore (fig. 5). Nel registro superiore, molto più ampio, si raffrontano il dio di Doliche su un toro e la sua consorte su un cervo; in quello inferiore si ha una scena di sacrificio con due sacerdoti che bruciano dei rami su un altare<sup>28</sup>. Il dio, barbuto, con la tiara cornuta, la lunga chioma terminante a ricciolo, il corto kilt e la spada, rispecchia nelle forme e negli attributi l'immagine di un *Wettergott*<sup>29</sup>. Anche la figura della sua compagna richiama nella capigliatura, nella lunga tunica con ampia cintura in vita e nello specchio che solleva con la mano destra, tradizioni iconografiche dell'Età del Ferro. La stele però risale all'epoca romana, come ben deduce Blömer da una serie di elementi presenti nella scena del sacrificio e da alcuni tratti stilistici<sup>30</sup>. Quel che abbiamo di fronte è dunque una rappresentazione delle divinità note al resto dell'impero come *Iuppiter Dolichenus* e *Iuno Dolichena* che ricalca l'iconografia arcaica del *Wettergott* e della sua consorte. La precisa corrispondenza che Blömer rintraccia con immagini dell'Età del Ferro lo porta a supporre nel santuario la persistenza di un archetipo dell'immagine di culto del dio che l'artista avrebbe riprodotto<sup>31</sup>. In ogni caso, la stele della coppia divina, per via della sua provenienza e della sua conformità a modelli dell'Età del Ferro, rafforza l'idea di un legame diretto fra Giove Dolicheno e un antico *Wettergott*.

L'affinità iconografica tra i *Wettergötter* dell'area siro-anatolica nell'età del Bronzo e del Ferro e Giove Dolicheno è stata spesso rimarcata<sup>32</sup>. Tuttavia, come rilevava Fergus Millar, in assenza di dati concreti non poteva parlarsi di una derivazione diretta; il rischio era che «this form of divine representation was literally borrowed under the Empire from surviving Hittite reliefs which

<sup>26</sup> Vedi Schachner 2014, 40 e 42-44.

<sup>27</sup> Blömer - Winter 2008, 61-62.

<sup>28</sup> Per un'analisi dettagliata si veda principalmente Blömer 2011.

<sup>29</sup> Così Blömer 2011, 80-85; Bunnens 2015, 107-108.

<sup>30</sup> Vedi Blömer 2011, 92-93.

<sup>31</sup> Così Blömer 2011, 96-97; 2015, 137.

<sup>32</sup> Si veda ad esempio già Demircioğlu 1939 e più di recente Bunnens 2004, 57-81.

were still visible in the area»<sup>33</sup>. Questa possibilità può essere adesso definitivamente esclusa<sup>34</sup>. I dati raccolti in un quindicennio di indagini archeologiche mostrano infatti la continuità di Dülük Baba Tepesi come luogo di culto fra l'Età del Ferro e l'epoca romana<sup>35</sup>. In altre parole, non è stata riscontrata nessuna cesura nell'utilizzo del santuario dal I millennio fino al III d.C., quando alcune tracce di incendio lasciano supporre che l'invasione di Shapur I possa aver causato distruzione anche nel santuario<sup>36</sup>. Sulla base di tutti questi elementi si può dunque concludere che la divinità nota e venerata nell'Impero Romano come *Iuppiter Dolichenus* fu effettivamente l'evoluzione di un *Wettergott* locale e che Dülük Baba Tepesi fornì lo scenario e il punto di partenza di questa elaborazione culturale.

Alcune tappe di questo processo emergono chiaramente dalla documentazione archeologica, che ci mostra un ampliamento del santuario già nella tarda Età del Ferro. Nell'area centrale dell'altipiano (settore nord-occidentale) sono venuti alla luce due grandi porzioni di muro con zoccolo in pietre legate a secco, che corrono paralleli in direzione sud-nord, per poi piegare verso est (fig. 6)<sup>37</sup>. Il muro di ampiezza più ristretta (1,20 m) poggia direttamente su roccia e presenta un involucro di rozzi conci e un riempimento di piccolo materiale lapideo; il muro più esterno (che arriva a superare anche i 2,50 m di ampiezza) non poggia su roccia, ma su uno strato superiore ed è rivestito da grandi blocchi di calcare<sup>38</sup>. In entrambi i casi si tratta di mura peribolari, che evidentemente testimoniano due diverse fasi di costruzione<sup>39</sup>. L'analisi stratigrafica e lo studio dei numerosi reperti ha permesso di stabilire che la fase più recente, a cui corrisponde un allargamento del *temenos*, è da collocare molto

<sup>33</sup> Millar 1993, 249. Cfr. anche Butcher 2003, 337. Sulla presenza in epoca romana di motivi iconografici dell'Età del Ferro vedi ora Bunnens 2015, 107-128.

<sup>34</sup> Cfr. Winter 2017c, 89.

<sup>35</sup> Per una panoramica si veda in particolare Blömer 2013, 276-283; 2015, 129-141; Winter 2013, 215-228; 2015, 247-262; i risultati delle ricerche più recenti sono disponibili in Winter 2017a. Ovviamente la continua occupazione del sito non implica una continuità di culto sotto tutti i punti di vista. Alcuni indizi però sembrano suggerire una persistenza in certe pratiche di culto: vedi le conclusioni di Blömer 2015, 136 sulla base delle indagini archeozoologiche di Pöllath - Peters 2011, 51-57.

<sup>36</sup> Cfr. Blömer 2015, 135; Winter 2017c, 86. Questa ipotetica distruzione tuttavia non determina la fine del santuario, che verrà abbandonato solo alla fine del IV d.C.

<sup>37</sup> Blömer - Winter 2006, 199; Winter 2008, 60 (Taf. 6.2); 2011, 4-5 con Taf. 5.2 e 6.1; 2014, 4-5 con Taf. 2.1

<sup>38</sup> Per una descrizione puntuale e per l'interpretazione di queste strutture si veda Messerschmidt 2017, 33-36 (Plan 2).

<sup>39</sup> Secondo Blömer 2015, 134 è probabile che nell'età del Ferro il santuario consistesse di un *temenos* rettangolare circondato da muri di argilla.

probabilmente nel periodo achemenide<sup>40</sup>. Da questo settore (ma anche da altre aree dell'altipiano) provengono infatti un gran numero e una grande varietà di piccoli oggetti votivi databili all'Età del Ferro: si contano oltre 500 sigilli di vario tipo (a stampo, a cilindro, scarabei), alcune migliaia di perline ornamentali, una settantina di *fibulae* e numerosi amuleti<sup>41</sup>. Le indagini preliminari dei sigilli permettono di riconoscere 4 gruppi principali (neo-babilonese, «locale», Achemenide e Levantino) e di ricondurre la maggioranza di questi reperti alla tarda Età del Ferro (VI-V a.C.)<sup>42</sup>. Di notevole importanza è un sigillo a cilindro di avorio con scena di caccia che fa parte di un ricco ripostiglio trovato nello strato sottostante il muro più esterno (*Nordmauer*). L'identificazione del sigillo come tipicamente achemenide e la sua datazione al VI a.C. fornisce un *terminus ante quem* per l'erezione di questo peribolo più recente<sup>43</sup>.

Grazie a queste informazioni, qui rapidamente sintetizzate, si è potuto ricostruire che il santuario di Dülük Baba Tepesi conobbe già nella media Età del Ferro un'importanza sovraregionale, a cui fece seguito una maggiore monumentalizzazione tra VI e V sec. a.C.<sup>44</sup>. Questa conclusione ben si adatta al quadro generale dello sviluppo dei centri di culto in Siria in questi secoli: tra VII e VI si assiste a un incremento di popolarità di templi rurali dedicati a *Wettergötter* o a divinità salvifiche, un successo che aumenta nei secoli successivi<sup>45</sup>. Tra queste divinità possiamo adesso annoverare anche il dio di Doliche, il cui potere di attrazione doveva essere abbastanza notevole, se in epoca achemenide si decise di ampliare il *temenos* a lui consacrato. La frequentazione del santuario da parte di visitatori di provenienza diversa, come si ricava dai vari reperti<sup>46</sup>, dovette favorire già in quest'epoca la mescolanza culturale e il sincretismo che sta dietro la figura di Giove Dolicheno<sup>47</sup>.

Ad oggi non è stata trovata nessuna testimonianza epigrafica relativa al

<sup>40</sup> Vedi Messerschmidt 2017, 44; Winter 2017b, 4-5.

<sup>41</sup> Cfr. Blömer 2015, 132; Winter 2017c, 82.

<sup>42</sup> Vedi Schachner 2008, 69-79 e 89; 2011, in particolare 25-31.

<sup>43</sup> Così Messerschmidt 2017, 44.

<sup>44</sup> Su cui vedi Winter 2017c, 82-83.

<sup>45</sup> Vedi Mazzoni 2001, 319-320; 2002, 97 e in riferimento a Dülük Baba Tepesi Facella 2010, 406-407.

<sup>46</sup> In particolare dai sigilli, che non sono solo di produzione locale (vedi sopra).

<sup>47</sup> Su cui vedi Sanzi 2013, 75 («è legittimo pensare che sul suo prototipo [sc. Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus] intervennero la dotta speculazione astrale dei Caldei, il riformismo della religione achemenide, la capacità di coesione dell'Ellenismo e l'interpretatio Romana con il risultato ultimo di far veicolare una tipologia iconologica ben definita quale quella del Wettergott all'interno di complessi rivolgimenti storici fino a determinarne la diffusione nel mondo romano, garante soprattutto l'assimilazione con Iuppiter Optimus Maximus e le indubbie qualità sincretistiche di adattabilità»).



periodo achemenide. Bisogna attendere fino al I sec. a.C. e al “filepigrafico” re Antioco I di Commagene (ca. 70 a.C.) per avere da Dülük Baba Tepesi un testo scritto, l’unico risalente al periodo ellenistico. Si tratta di un piccolo frammento di basalto, trovato nel 1979 da Jörg Wagner a circa 150 m ad est del *türbe* e ora disperso<sup>48</sup>. Il frammento contiene l’incipit dello *hieros nomos* di Antioco I con cui il re stabiliva onori per i suoi dei, per sé stesso e per la sua dinastia<sup>49</sup>. Dal momento che questo *nomos* era esposto nei santuari del regno<sup>50</sup>, si deduce che Dülük Baba Tepesi ospitasse uno di questi *temene*. Questa scelta non deve stupire: conosciamo già altri casi in cui Antioco sfruttava la tradizione religiosa di un luogo e univa il suo culto a quello di divinità più antiche. Ad Arsameia sull’Eufrate (moderna Gerger), Antioco stabilì lo *hierothesion* degli avi regali nel peribolo della dea Argandene<sup>51</sup>, mentre a Sofraz Köy associò il suo culto a quello di Apollo *Epekoos* e Artemide *Diktynna*<sup>52</sup>. Questa testimonianza epigrafica mostra l’importanza che in età ellenistica il santuario continuava ad avere e costituisce un caso particolare in cui si nota una discrepanza tra il dato archeologico ed epigrafico. Infatti l’utilizzo ininterrotto di Dülük Baba Tepesi e delle sue strutture non ha ancora permesso di capire dove questo *temenos* sorgesse e come si relazionasse col santuario del *Wettergott*. In ogni caso, non ci sono indizi, qui come altrove, che facciano pensare a una lunga sopravvivenza del culto regale dopo la scomparsa del re<sup>53</sup>. L’assenza di dediche ad Antioco o a qualcuno delle divinità del suo *pantheon*

<sup>48</sup> L’iscrizione è stata pubblicata in Wagner 1982, 161-162 (vedi anche SEG 32, 1385; Waldmann 1991, 198-9, nr. 6). Purtroppo, non è stato ancora possibile rintracciare questo frammento nei magazzini del Museo archeologico di Gaziantep. Di esso sopravvive il calco e la sua foto (Wagner 1982, Abb. 25).

<sup>49</sup> Il testo di Wagner è stato rivisto alla luce degli apporti dell’iscrizione BEc, trovata negli scavi di emergenza a Zeugma nel 2000: vedi Crowther - Facella 2003, 71. Altre parti del *nomos* di Antioco sono stati ritrovate su un blocco di calcare (BED, su cui vedi Crowther - Facella 2003, 53-55) e su un altro piccolo frammento anch’esso in calcare (pubblicato in Ergeç - Yon 2012, 155 nr. 3). Su queste e altre scoperte epigrafiche dell’Oxford Archaeology a Zeugma vedi Crowther 2013, 192-219.

<sup>50</sup> Sui *temene* e gli *hierothesia* di Antioco I di Commagene la bibliografia è vasta: uno studio d’insieme aggiornato, con bibliografia precedente, si trova in Brijder 2014, 132-163. Importanti osservazioni offrono gli studi di Bruno Jacobs: in particolare si veda Jacobs 1998, 37-47; 2002, 31-47; 2003, 117-123; 2012, 99-108. Per una rapida introduzione vedi anche Facella 2006, 251-261.

<sup>51</sup> Cfr. IGLS I, 47, ll. 13 e ss.; Waldmann 1973, 126.

<sup>52</sup> Vedi Wagner - Petzl 1976, 201-223.

<sup>53</sup> Si veda in proposito Jacobs 1991, 133-139; id 2012, 99-108; Şahin 1991, 99-113; Crowther - Facella 2003, 65-68; Facella 2006, 309-312.

non è certo una prova definitiva, considerata la totale mancanza di altre testimonianze epigrafiche coeve. Dalle iscrizioni di epoca successiva comunque si desume che Dülük Baba Tepesi ritornò ad essere possesso esclusivo del suo antico occupante.

In età romana si assiste a un ampliamento e a un abbellimento del santuario, che si arricchisce di edifici, terrazze, scalinate<sup>54</sup>. Come testimoniato dai ritrovamenti epigrafici nel resto dell'Impero è in età antonina e severa che si ha la maggior fioritura del culto<sup>55</sup> e ciò sembrerebbe corrispondere ad un'ulteriore fase di lavori nel suo santuario centrale<sup>56</sup>. È al periodo imperiale che risalgono anche la maggior parte delle iscrizioni ritrovate a Dülük Baba Tepesi<sup>57</sup>, di cui due in particolare forniscono, malgrado la loro frammentarietà, un chiaro esempio della popolarità che il dio di Doliche aveva raggiunto all'epoca anche nelle alte sfere della società romana. La prima iscrizione si trova su un blocco di architrave, mutilo da entrambi i lati, recuperato da Wagner nel suo *survey* dell'area<sup>58</sup>. Il testo, inciso su due fasce, mostra lettere regolari la cui paleografia indirizza verso la seconda metà del II secolo o la prima metà del III d.C.<sup>59</sup>. La formula integrabile nella prima linea ci fa capire che è una dedica all'imperatore e alla casa imperiale, mentre il titolo conservatosi nella seconda linea rivela il dedicante come *legatus Augusti*<sup>60</sup>. Evidentemente un personaggio di alto rango governativo<sup>61</sup> aveva ritenuto opportuno impiegare delle risorse per la costruzione di un edificio all'interno del santuario di

<sup>54</sup> Per un quadro generale vedi Winter 2017c, 83-86. Le varie trasformazioni che il santuario subì nel corso dell'epoca imperiale e successivamente, insieme al massiccio reimpiego dei materiali architettonici, permette solo una ricostruzione parziale del suo impianto, ma dai numerosi reperti architettonici e dalle decorazioni marmoree emerge la ricchezza e la grandiosità della struttura: vedi soprattutto Oenbrink 2008, 112-123 e Löbbling 2017, 139-149.

<sup>55</sup> Cfr. già Kan 1901, 17 e da ultimo Sanzi 2013, 85-86 e 125-126 (con discussione e ampia bibliografia precedente).

<sup>56</sup> Cfr. Oenbrink 2008, 122-123.

<sup>57</sup> Questo materiale è in corso di analisi da parte di chi scrive.

<sup>58</sup> Vedi Wagner 1982, 160-161, nr. 3 (con *SEG* 32, 1387).

<sup>59</sup> Come mi sembra di poter dedurre dalla forma lunare del *sigma* e dell'*epsilon*, dalla *omega* corsiva, dai tratti obliqui più corti del *kappa* e dalla forma dell'*upsilon* con asta molto corta e tratti incurvati.

<sup>60</sup> Secondo l'edizione di Wagner, avremmo: [ὕπὲρ τῆς τοῦ Αὐτοκράτορος Καίσαρος — — — καὶ τοῦ σύμπαντος αὐτοῦ οἴκου αἰών[ίου διαμονῆς — — —] | [— — —] [Ἔ...]] πρεσβ[ευτῆς] Σεβ[αστοῦ] [— — —].

<sup>61</sup> L'erasione che precede il titolo (e che secondo Wagner mirava a cancellare il nome del legato) suscita vari quesiti a cui non è possibile dare risposta per via dell'esiguità della porzione di testo conservatasi.

Giove Dolicheno e di dedicarlo alla famiglia imperiale.

L'interesse che il dio di Doliche aveva suscitato presso alcuni imperatori trova conferma nel secondo documento a cui in questa sede è opportuno accennare. Da un piccolo muro di epoca tarda, eretto con materiale di reimpiego nella parte est dell'altipiano centrale, proviene un blocco di calcare che costituiva la parte superiore della base di una statua (fig. 7)<sup>62</sup>. I fori presenti e le dimensioni del blocco indicano che si trattava di una statua di bronzo a grandezza naturale. Sulla parte anteriore un'elegante iscrizione in Greco rivela che il personaggio onorato era l'imperatore Caracalla<sup>63</sup>:

- 1    [Αὐ]τοκράτορα  
      [Κα]ίσαρα Μάρκο[ν]  
      [Αὐ]ρήλιον Σεοῦ[ῆ(ρον)]  
      [Ἀντ]ωνεῖνον [- -]

Purtroppo il resto dell'iscrizione si è perso insieme con la parte inferiore della base, tagliata per essere riutilizzata. Non possiamo dunque stabilire con precisione l'occasione in cui la statua fu eretta. Il *cognomen Severus*, adottato da Caracalla alla morte del padre a York nel 211<sup>64</sup>, fornisce solo un *terminus ante quem non*. La possibilità che la statua sia stata offerta in occasione della spedizione partica dell'imperatore non è da escludere, soprattutto se l'imperatore avesse pagato omaggio personalmente al dio di Doliche. La presenza di una base di statua non è certo una prova sufficiente per concludere che ci sia stata una visita dell'imperatore al santuario<sup>65</sup>; l'ipotesi tuttavia è da considerare alla luce di altri indizi, come il passaggio dell'esercito di Caracalla dalla vicina Zeugma e l'interesse di questo imperatore per le divinità locali orientali attestato dalla fonti antiche<sup>66</sup>. Il successo che il dio di Doliche aveva trovato presso i soldati<sup>67</sup> e che sta dietro all'evoluzione marziale della sua fisionomia, poteva essere stato per Caracalla un incentivo a mostrare riverenza verso il dio e a rafforzare in questo modo il suo legame con l'esercito.

I testi fin qui esaminati sono quelli che tra i ritrovamenti epigrafici di

<sup>62</sup> Per maggiori informazioni sul contesto archeologico vedi Blömer - Winter 2005, 200-203.

<sup>63</sup> Vedi Facella 2008, 125-135 per un'analisi dettagliata.

<sup>64</sup> Cfr. Mastino 1981, 35-36 e 97-99.

<sup>65</sup> Si vedano i giusti rilievi di Højte 2000, 221-235 contro una diretta correlazione fra visite imperiali ed erezione di statue.

<sup>66</sup> Fonti e discussione in Facella 2008, 128-135.

<sup>67</sup> Su cui già Kan 1901, 13-19. Ma vedi le giuste osservazioni di Speidel 1978, 38-45 contro l'idea che si tratti di un culto di pertinenza esclusiva dei militari.

Dülük Baba Tepesi meglio permettono di seguire diacronicamente l'evoluzione del culto del dio di Doliche, e dunque la genesi e l'affermazione di Giove Dolicheno. Ma, come mostra l'ultimo documento che andremo ora ad analizzare, le indagini archeologiche di Dülük Baba Tepesi hanno contribuito ad arricchire le nostre conoscenze anche su altre divinità del *pantheon* siriano a cui appartiene il dio di Doliche. Durante la campagna di scavo del 2013, è stato trovato un piccolo altare (figg. 8-9) in uno strato di distruzione che copriva i gradini per l'accesso all'entrata principale del santuario in età romana<sup>68</sup>. Il contesto di ritrovamento dunque non è quello originario, ma non ci sono dubbi che quest'altare fosse collocato all'interno del santuario di Giove Dolicheno. L'altare, in calcare giallino di provenienza locale, è di forma cilindrica ( $\varnothing = 25$  cm; h. = 45 cm), decorato da due modanature in cima e alla base; nello spazio centrale sono scolpite alcune immagini in rilievo e una breve iscrizione votiva in Greco<sup>69</sup>.

Il testo è disposto in 3 linee, la prima incisa nello spazio fra il rilievo e la modanatura superiore, le altre due nello spazio corrispondente sotto il rilievo (fig. 8). Le lettere sono incise in profondità e hanno dimensioni irregolari (variano da 1,5 cm a 3 cm). Alcune forme (in particolare la forma corsiva del *mi* e dell'*omikron*)<sup>70</sup> suggeriscono una datazione fra metà II e III d.C. La linea 1 e la linea 3 non presentano problemi di lettura, mentre più problematico è l'inizio della linea 2, dove sia il rilievo, sia l'iscrizione hanno subito dei danni<sup>71</sup>:

1 ΤΩΡΜΟCΓΑΔΗ  
vac  
(rilievo)  
ΠΙΤΟΡΩΝΙC  
ΕΠΟΙCΟΝ ΒΩΜΟC

Τωρμοσγαδη | Πιτορωνις | έποί<η>σ<ε> <τ>όν βωμό<ν>.

<sup>68</sup> Vedi Blömer - Winter 2014, 51,

<sup>69</sup> Per una descrizione dettagliata vedi Blömer - Facella 2017, 99-103. L'altare non è del tutto integro (alcune parti delle modanature e del rilievo sono sfortunatamente danneggiate) e l'intera superficie è ricoperta da sedimenti.

<sup>70</sup> Cfr. le importanti osservazioni di J.-B. Yon sulla paleografia della vicina Zeugma (Ergeç-Yon 2012, p. 196) e di M. Sartre sulla Siria in generale in *IGLS* XXI.4, 46 e p. 75.

<sup>71</sup> Si riporta qui di seguito anche la trascrizione diplomatica per semplificare la comprensione del testo e rendere meglio conto delle letture e delle correzioni.

Come è evidente, il testo contiene alcuni errori alla linea 3. Accanto alla lettura appena citata anche l'alternativa Τωρμoσγáδῃ | Πῑτορωνίς | ἐποῖσ<ε>v βωμό<v> è plausibile<sup>72</sup>. In entrambi i casi, comunque, il significato non varia: un certo *Pitoronis* ha fatto quest'altare per *Tormasgade*. Il nome proprio *Pitoronis* o *Pytoronis* (la seconda lettera è incerta e non si può escludere che si tratti di una *upsilon*)<sup>73</sup> non è attestato, per quel che abbiamo potuto verificare<sup>74</sup>. La forma onomastica più vicina è Πετρῶνις (da collegare a Πετρώνιος) che si ritrova in alcune iscrizioni delle Siringi di Tebe<sup>75</sup>.

La divinità a cui l'altare è dedicato è Τωρμoσγáδῃ(ς), una delle varianti ortografiche accanto a Τουρμασγάδῃ(ς)/Τουρμασγάδες<sup>76</sup> per *Turmasgad*, un teonimo di origine aramaica. In Latino troviamo *Turmasgade*, *Turmasgada*, *Turmazgadi* (al dativo in tutti e tre i casi)<sup>77</sup>. La resa di un nome aramaico dunque non era così univoca come si potrebbe immaginare, ma dava luogo a una serie di varianti che non sempre rispettavano l'inflessione del Greco e del Latino<sup>78</sup>. Il nome *Turmasgad* è stato tradotto come “montagna della preghiera” o anche come “montagna del santuario” da *tur* “montagna” e *msgd*’ “adorazione, luogo o oggetto di adorazione”<sup>79</sup>. *Turmasgade* dunque è una montagna

<sup>72</sup> Ringrazio Charles Crowther che per *epistulam* mi ha segnalato che la *iota* è spesso omessa nelle forme dell'aoristo di ποιέω e potrebbe equivalere a *eta* per iotacismo, come suggeriscono molte iscrizioni dell'area siriana.

<sup>73</sup> Mi sembra opportuno specificare che l'autopsia e il calco dell'iscrizione fanno escludere che la prima lettera sia una *mi* o una *ni* come potrebbe apparire in foto. In ogni caso nomi come *Mitoronis/Mytoronis* o *Nitoronis/Nytoronis* non sono attestati.

<sup>74</sup> Questo è il risultato che è emerso non soltanto dal controllo dei volumi di *LGPn* e dei principali cataloghi di iscrizioni della Commagene e Siria, ma anche del materiale a disposizione di Julien Aliquot e Jean-Baptiste Yon (CNRS, HiSoMA, Lyon), che ringrazio per il generoso aiuto.

<sup>75</sup> *I. Syringes* nrr. 59, 964 e 1251.

<sup>76</sup> Τουρμασγάδῃ(ς) è la forma che si ritrova nelle iscrizioni di Dura Europos (vedi Gilliam 1952, 114 nr. 973 e 115, nr. 974; per Τουρμασγάδες vedi *AE* 2004 [2007], 1540 (nuova lettura di P.-L. Gatier di un'iscrizione da Elaiussa Sebaste).

<sup>77</sup> *Turmasgade* è attestato con certezza in *CIL* VI 30950a (*ILS* 4073) ed integrato con tutta probabilità in *I. Caesarea Maritima* 119 e in un frammento bronzeo di *tabula ansata* pubblicato in Eck 2010, 185-188. Per *Turmasgada* vedi *CIL* III 8027 (*ILS* 4074; *IDR* II 340) e per *Turmazgadi* vedi *ILS* 9273 (*IDR* III.3, 138).

<sup>78</sup> Come osservava James Frank Gilliam, il teonimo talvolta era trattato come un indeclinabile (Gilliam 1974, 310 n. 10). Da qui la decisione di non intervenire sul testo di Dülük Baba Tepesi, cioè di non correggere il dativo alla l. 1.

<sup>79</sup> Vedi Milik 1967, 578-580.

divina, cioè una montagna che è al contempo una divinità e un luogo di adorazione<sup>80</sup>. La sua identificazione con Zeus, che si evince da altri testi<sup>81</sup>, lo avvicina ad altre divinità della Siria come Zeus Kasios, Zeus Carmel, Zeus Tourbarachos<sup>82</sup>.

Per il momento sono note solamente 9 iscrizioni e 1 frammento di rilievo collegabili con il dio Turmasgade<sup>83</sup>. Queste testimonianze provengono da vari luoghi dell'impero (Roma, Treviri, Micia, Romula, Elaiussa Sebaste, Dura Europos, Cesarea Marittima) e, con l'eccezione del testo di Roma, sono da riportare ad un contesto militare. In nessuno di questi documenti tuttavia compare un'immagine del dio e l'unico motivo iconografico ricorrente è l'aquila, interpretato come simbolo della divinità<sup>84</sup>. Anche sull'altare di Dülük Baba Tepesi troviamo rappresentata un'aquila con corona nel becco, posta sopra un oggetto rettangolare di dubbia identificazione (fig. 9)<sup>85</sup>. Un'importante novità è invece la rappresentazione antropomorfa che si trova a destra dell'aquila (fig. 9). La tentazione sarebbe quella di considerarla una raffigurazione del dio Turmasgade, ma alcuni indizi portano verso una spiegazione più complessa. Notiamo che il busto scolpito sull'altare rappresenta una divinità solare, come indicano i sette raggi intorno alla testa e il mantello<sup>86</sup>, e che manca una corrispondenza spaziale fra questa immagine e il nome del dio, inciso a un po' di distanza<sup>87</sup>. L'immagine di una divinità solare dovrebbe poi conciliarsi non sol-

<sup>80</sup> La divinizzazione di montagne è un fenomeno abbastanza comune nel Vicino Oriente (vedi il classico lavoro di Haas 1982, 83-125 e quello più recente di Aliquot 2009, 18-23).

<sup>81</sup> Per cui vedi Blömer - Facella 2017, 111-114 (Appendix).

<sup>82</sup> Cfr. Sartre 2001, 889-890.

<sup>83</sup> Nel 2010 Werner Eck ha raccolto le iscrizioni dedicate a Turmasgade in un breve lavoro su un altare da Cesarea Marittima e su una tavoletta bronzea dal mercato antiquario, entrambi dedicati a questo dio. Lo studio di questo altare da Dülük Baba Tepesi mi ha permesso di rivedere questa lista (vedi Blömer - Facella 2017, 111-114), aggiungendo un'altra iscrizione da Elaiussa Sebaste (Borgia - Sayar 2003, 536-537 no. 7; *AE* 2004 [2007], 1540) ed eliminando invece un testo da Micia (*CIL* III 1338; *ILS* 4074a), nel quale ritengo poco probabile la lettura del nome del dio.

<sup>84</sup> Vedi Blömer - Facella 2017, 102-103 con bibliografia precedente.

<sup>85</sup> Potrebbe trattarsi di un altare, di una base, di un edificio o di un oggetto sacro: nessuna identificazione è certa.

<sup>86</sup> Così Blömer - Facella 2017, 100-102. Turmasgade è solitamente identificato solo con Zeus/*Iuppiter Optimus Maximus* anche se in un'iscrizione di Dura Europos (Gilliam 1952, 115 nr. 974) è associato non soltanto a Zeus, ma anche ad Helios e a Mithra.

<sup>87</sup> L'osservazione è di Pierre-Louis Gatier (CNRS, HiSoMA, Lyon), a cui sono grata per le proficue discussioni.

tanto con l'aquila, ma anche con l'altro elemento decorativo dell'altare. A destra del dio sono scolpite due mani che si estendono in direzione opposta (figg. 8-9): nella mano a sinistra, abbastanza danneggiata, si riconoscono le tracce di un oggetto interpretabile come un fulmine o anche come una pianta (possibilmente delle spighe o un virgulto), attributi comuni delle divinità siriane; la mano a destra invece stringe un oggetto diverso, di forma rettangolare, una sorta di rotolo<sup>88</sup>. La lavorazione grezza, priva di dettagli, non permette un'identificazione certa per questo oggetto, come anche per altri su citati, e una certa cautela è d'obbligo nell'attribuzione di un significato specifico all'intera rappresentazione. Nel complesso però la giustapposizione di queste immagini si comprende bene, se le interpretiamo come un'allusione alle qualità e agli attributi del dio: la divinità solare visualizza il potere sul cosmo, le mani il suo controllo degli elementi naturali (oppure della fertilità della terra, nel caso una mano stringesse una pianta), mentre l'aquila è un accolito del dio<sup>89</sup>. Turmasgade dunque riassume in sé questi diversi aspetti ed è qui da intendere come la somma di essi.

Grazie all'altare di Dülük Baba Tepesi siamo dunque in grado di definire meglio il profilo di questa divinità, su cui ben poco si conosceva dalle altre testimonianze. Ma questo ritrovamento è rilevante anche e soprattutto per identificare il luogo di origine del culto di Turmasgade. Nel 1911 Jules Toutain parlava di un'origine siriana del dio e una trentina di anni dopo Fritz Heichelheim circoscriveva il luogo alla Commagene<sup>90</sup>. La conclusione di Heichelheim era basata sul fatto che uno degli aderenti al culto di Turmasgade, Marco Arruntio Agrippino, apparteneva alla *cohors II Flavia Commagenorum*<sup>91</sup>. L'ipotesi fu riproposta da James Frank Gilliam, sulla base di due iscrizioni trovate nel *Dolichenum* di Dura Europos e dedicate a Turmasgade<sup>92</sup>. In questo edificio infatti sono stati identificati due *naoi*, situati uno accanto all'altro e dedicati rispettivamente a Giove Dolicheno e a Turmasgade, come lasciano intuire le iscrizioni qui trovate. Questa vicinanza era il frutto di un'associazione delle due divinità, un'associazione che non era stata fatta a Dura,

<sup>88</sup> Per una descrizione più puntuale vedi Blömer - Facella 2017, 101-103, con le osservazioni di Blömer sulle mani come motivo iconografico nel Vicino Oriente e oggetto sacro anche nel culto di Giove Dolicheno.

<sup>89</sup> Vedi Blömer - Facella 2017, 103.

<sup>90</sup> Vedi rispettivamente Toutain 1911, 200 e Heichelheim 1948, 1393.

<sup>91</sup> *ILS* 9273 (*IDR* III.3, 138).

<sup>92</sup> Vedi Gilliam 1952, 114-115, nrr. 973-974 e più in generale sull'edificio Rostovtzeff - Bellinger *et al.* 1952, 97-134.

secondo Gilliam, bensì importata dalla Commagene<sup>93</sup>. La provenienza dichiarata di qualche devoto di Turmasgade dalla XVI *Flavia Firma*, la legione che aveva stazionato per qualche tempo a Samosata, suggeriva a Gilliam che molti uomini di questa unità fossero stati devoti sia a Turmasgade, sia al Dolicheno. Il trasferimento di questi soldati a Dura avrebbe dunque determinato l'exportazione del culto di queste due divinità commageniche<sup>94</sup>.

Fino ad ora mancavano testimonianze connesse a Turmasgade provenienti dalla Commagene. Il rinvenimento dell'altare in un contesto di scavo particolarmente significativo, ovverossia il santuario di Giove Dolicheno, il dio con cui Turmasgade condivideva lo spazio a Dura, rinforza l'idea che il culto di Turmasgade sia nato in Commagene. In questo senso è importante che i pochi indizi sul dedicante ricavabili dall'iscrizione riportino ad un ambito locale: il nome *Pitoronis* e gli errori nel testo suggeriscono che la sua prima lingua non fosse il Greco; al contempo mancano elementi che lascino pensare a una provenienza geografica del dedicante da un'area diversa da quella in cui l'oggetto votivo è stato ritrovato (come invece si riscontra in altre iscrizioni per Turmasgade dove i dedicanti sono soldati).

D'altra parte però il rapporto di Turmasgade con Giove Dolicheno non è del tutto chiaro. Il problema principale, da cui tutto dipende, è quello dell'identificazione topografica, cioè di stabilire quale sia la montagna della Commagene (o della Siria del Nord, visti i confini territoriali labili fra le due zone)<sup>95</sup> con cui Turmasgade vada identificato. Il primo candidato che viene in mente è il Nemrud Dağı, la vetta dell'Antitauro che ospitava lo *hierothesion* di Antioco I di Commagene<sup>96</sup>. Purtroppo però questa ipotesi non sembra sostenuta dal dato archeologico, visto che non c'è alcuna traccia di un utilizzo di questo sito in epoca romana<sup>97</sup>. L'ovvia tentazione è quella di identificare Turmasgade con Dülük Baba Tepesi che, come abbiamo visto, è una montagna sacra *par excellence*. Ma il luogo di culto che Dülük Baba Tepesi accoglieva sin dall'età del Ferro era destinato a quel *Wettergott* che si era evoluto in Giove Dolicheno. La possibilità che in questo stesso luogo fossero venerati un *Wettergott* e un *Berggott* ("dio-montagna"), possibilità suggerita da alcuni paralleli del Vicino Oriente, incontra delle obiezioni, prima fra tutte quella del rapporto gerarchico fra le due divinità. La coesistenza di un *Wettergott* e di un *Berggott* presuppone infatti che il "dio della montagna" sia un accolito (cioè

<sup>93</sup> Così Gilliam 1974, 312.

<sup>94</sup> L'ipotesi è accettata, ad esempio, da Puech 1982, 216 e da Eck 2010, 187.

<sup>95</sup> Cfr. Facella 2006, 63-64.

<sup>96</sup> Così ritengono ad esempio Milik 1967, 580; Puech 1982, 216; Sartre 2001, 890 n. 15.

<sup>97</sup> Vedi da ultimo Brijder 2014, 168-169 e 532 (con bibliografia precedente).



un subalterno) del “dio della tempesta”. Abbiamo visto invece che Turmasgade è considerato una divinità massima e, come il Dolicheno, viene equiparato a Zeus<sup>98</sup>.

Sono dunque ancora molte le questioni che i rinvenimenti da Dülük Baba Tepesi hanno suscitato e per le quali non c'è ancora una risposta definitiva. Come spero però si evinca da questa rapida trattazione, il contributo di queste indagini si è rivelato essenziale non soltanto per comprendere pienamente la genesi di Giove Dolicheno, ma anche per gettare luce sul contesto religioso e culturale in cui il culto si sviluppò e su cui c'è ancora molto da scoprire.

margherita.facella@unipi.it

#### *Bibliografia*

- Aliquot 2009: J. Aliquot, *La vie religieuse au Liban sous l'Empire Romain*, Beirut.
- Blömer 2011: M. Blömer, *Die Stele von Doliche*, in *Von Kummuh nach Telouch. Archäologische und historische Untersuchungen in Kommagene*, hrsg von E. Winter, Asia Minor Studien 64, Bonn, 69-103.
- Blömer 2013: M. Blömer, *Doliche und der Dülük Baba Tepesi. Forschungen in der Heimat des Jupiter Dolichenus in Imperium der Götter. Isis, Mithras, Christus. Kulte und Religionen im Römischen Reich. Ausstellungskatalog*, hrsg von C. Hattler, Karlsruhe, 276-283.
- Blömer 2015: M. Blömer, *Religious Continuity? The Evidence from Doliche*, in *Religious Identities in the Levant from Alexander to Muhammed. Continuity and Change*, ed. by M. Blömer - A. Lichtenberger - R. Raja, Turnhout, 129-142.
- Blömer 2017: M. Blömer, *The God of Doliche in the East. From Local Cult to Imperial Religion*, in *Entangled Worlds. Religious Confluences between East and West in the Roman Empire. The Cults of Isis, Mithras, and Jupiter Dolichenus*, ed. by S. Nagel - J. Quack - Ch. Witschel, Tübingen, 96-112.
- Blömer - Facella 2017: M. Blömer - M. Facella, *A New Altar for the God Turmasgade from Dülük Baba Tepesi*, in *Vom eisenzeitlichen Heiligtum zum christlichen Kloster. Neue Forschungen auf dem Dülük Baba Tepesi*, hrsg von E. Winter, Asia Minor Studien 84, Bonn, 101-123.
- Blömer - Messerschmidt 2014: M. Blömer - W. Messerschmidt, *Das Fragment einer syro-hethitischen Votivstele vom Dülük Baba Tepesi II: Die Ikonographie*, in *Kult und Herrschaft am Euphrat*, hrsg von E. Winter, Asia Minor Studien 73, Bonn, 23-31.

<sup>98</sup> Vedi fonti e discussione in Blömer - Facella 2017, 108-111.

- Blömer - Winter 2005: M. Blömer - E. Winter, *Doliche und das Heiligtum des Iupiter Dolichenus auf dem Dülük Baba Tepesi. 1. Vorbericht (2001-2003)*, «MDAI(I)» 55, 197-214.
- Blömer - Winter 2006: M. Blömer - E. Winter, *Der Dülük Baba Tepesi bei Doliche und das Heiligtum des Iupiter Dolichenus. 2. Vorbericht (2004-2005)*, «MDAI(I)» 56, 185-205.
- Blömer - Winter 2008: M. Blömer - E. Winter, *Das Heiligtum des Iupiter Dolichenus auf dem Dülük Baba Tepesi bei Doliche - Forschungen des Jahres 2007*, «Kazı Sonuçları Toplantısı» 30.1, 67-84.
- Blömer - Winter 2012: M. Blömer - E. Winter, *Vom späthethitischen Heiligtum zum christlichen Kloster*, «Welt und Umwelt der Bibel» 4/2012, 60-61.
- Blömer - Winter 2014: M. Blömer-E. Winter, *Dülük Baba Tepesi/Doliche (Gaziantep) 2013, Çalışmalarının Raporu*, «KST» 36.1, 39-57.
- Borbone 2014: P. G. Borbone, *Neue syrische Inschriftenfunde – Das Kloster des Mar Salomon auf dem Dülük Baba Tepesi*, in *Kult und Herrschaft am Euphrat*, hrsg. von E. Winter, Asia Minor Studien 73, Bonn, 127-139.
- Borbone - Oenbrink 2011: P. G. Borbone - W. Oenbrink, *Das christianisierte Heiligtum auf dem Dülük Baba Tepesi. Eine syrische Inschrift, Architekturbefunde und Bauglieder*, in *Von Kummuh nach Telouch. Archäologische und historische Untersuchungen in Kommagene*, hrsg. von E. Winter, Asia Minor Studien 64, Bonn, 187-206.
- Borgia - Sayar 2003: E. Borgia - M. Sayar, *Le iscrizioni*, in *Elaiussa Sebaste II*, a c. di E. Equini Schneider, Roma, 525-540.
- Brijder 2014: H.A.G. Brijder, *Nemrud Dağı. Recent Archaeological Research and Conservation Activities in the Tomb Sanctuary on Mount Nemrud*, Boston-Berlin.
- Bunnens 2004: G. Bunnens, *The Storm-God in Northern Syria and Southern Anatolia from Hadad of Aleppo to Iupiter Dolichenus in Offizielle Religion, lokale Kulte und individuelle Religiosität*, hrsg. von M. Hutter-S. Hutter Braunsar, Münster, 57-81.
- Bunnens 2015: G. Bunnens, *The Re-emergence of Iron Age Religious Iconography in Roman Syria*, in *Religious Identities in the Levant from Alexander to Muhammed. Continuity and Change*, ed. by M. Blömer - A. Lichtenberger - R. Raja, Turnhout, 107-128.
- Butcher 2003: K. Butcher, *Roman Syria and the Near East*, London.
- Crowther - Facella 2003: C.V. Crowther - M. Facella, *New Evidence for the Ruler Cult of Antiochus of Commagene from Zeugma*, in *Neue Forschungen zur Religionsgeschichte Kleinasien*, hrsg. von G. Heedemann - E. Winter, Asia Minor Studien 49, Bonn, 41-80.

- Crowther 2013: C. Crowther, *Inscriptions on Stone*, in *Excavations at Zeugma, Conducted by Oxford Archaeology*, ed. by W. Aylward, Los Altos, 192-219.
- Cumont 1917: F. Cumont, *Études syriennes*, Paris.
- Demircioğlu 1939: H. Demircioğlu, *Der Gott auf dem Stier. Geschichte eines religiösen Bildtypus*, Berlin.
- Eck 2010: W. Eck, *Ein Altar aus Caesarea Maritima und ein neues Dokument für den nordsyrischen Gott Turmasgade*, «ZPE» 174, 185-188.
- Ergeç, 2003: R. Ergeç, *Die Nekropolen und Gräber in der südlichen Kommagene*, Asia Minor Studien 44, Bonn.
- Ergeç - Yon 2012: R. Ergeç, - J.-B. Yon, *Nouvelles Inscriptions*, in *Zeugma III. Fouilles de l'habitat (2) : la maison des Synaristôsai / Nouvelles inscriptions*, éd. Par C. Abadie-Reynal, Lyon, 151-200.
- Facella 2006: M. Facella, *La dinastia degli Orontidi nella Commagene ellenistico-romana*, Studi Ellenistici 17, Pisa.
- Facella 2008: M. Facella, *A New Statue Base for Caracalla from Dülük Baba Tepesi*, in ΠΑΤΡΙΣ ΠΑΝΤΡΟΦΟΣ KOMMAGHNH. *Neue Funde und Forschungen zwischen Taurus und Euphrat*, hrsg. von E. Winter, Asia Minor Studien 60, Bonn, 125-135.
- Facella 2010: M. Facella, *Darius and the Achaemenids in Commagene*, in *Organisation des pouvoirs et contacts culturels dans les pays de l'empire achéménide. Actes du colloque organisé au Collège de France par la "Chaire d'histoire et civilisation du monde achéménide et de l'empire d'Alexandre" et le "Réseau international d'études et de recherches achéménides"*, 9-10 novembre 2007, éd. par P. Briant et M. Chauveau, Paris, 379-414.
- Gilliam 1952: J.F. Gilliam, *The Dolichenum. The Inscriptions*, in *Excavations at Dura-Europos Conducted by Yale University and the French Academy of Inscriptions and Letters. Preliminary Report of the Ninth Season of Work 1935-1936, Part. III, The Palace of the Dux Ripae and the Dolichenum*, ed. by M.I. Rostovtzeff - A.R. Bellinger - F.E. Brown - C.B. Welles, New Haven, 107-124.
- Gilliam 1974: J.F. Gilliam, *Jupiter Turmasgades*, in *Actes du IXe Congrès international d'études sur les frontières romaines, Mamaia 6-13 septembre 1972*, éd. par M. Pippidi, Bucarest-Köln, Wien, 309-314.
- Green 2003: A.R.W. Green, *The storm-god in the ancient Near East*, Winona Lake.
- Güzelhan 1959: M. Güzelhan, *Ayıntab tarihinden notlar*, Gaziantep Kültür Derneği Kitab ve Büroşür Yayınları 18, Gaziantep 1959.
- Haas 1982: V. Haas, *Hethitische Berggötter und hurritische Steindämonen – Ein Beitrag zur hethitischen und hurritischen Religion*, Mainz.
- Heichelheim 1948: F.M. Heichelheim, *Turmasgad*, in *RE A XIV*, coll. 1392-1393.
- Hörig – Schwertheim 1987: M. Hörig - E. Schwertheim, *Corpus cultus Iovis Dolicheni*, Leiden.

- Højte 2000: J.M. Højte, *Imperial Visits as Occasion for the Erection of Portrait Statues?*, «ZPE» 133, 221-235.
- Humann - Puchstein 1890: K. Humann - O. Puchstein, *Reisen in Kleinasien und Nord-syrien*, 2 vols., Berlin.
- Jacobs 1991: B. Jacobs, *Forschungen in Kommagene III: Archäologie*, «EA» 18, 133-139.
- Jacobs 1998: B. Jacobs, *Zur relativen Datierung einiger kommagenischer Heiligtümer. Sofraz Köy-Samosata-Arsameia am Nymphaios-Nemrud Dağı*, in *Archäologische Studien in Kontaktzonen der antiken Welt*, hrsg. von R. Rolle - K. Schmidt, Göttingen, 37-47.
- Jacobs 2002: B. Jacobs, *Bergheiligtum und heliger Berg: Überlegungen zur Wahl des Nemrud Dağı-Gipfels als Heiligtum und Grabstätte*, in *Religiöse Landschaften*, hrsg. von J. Hahn - C. Ronning, *Alter Orient und Altes Testament* 301, Münster, 31-47.
- Jacobs 2003: B. Jacobs, *Überlegungen zu Ursachen und Gründen für die Konzeption von Heiligtumausstattungen in der späthellenistischen Kommagene*, in *Kulturkonflikte im Vorderen Orient an der Wende vom Hellenismus zur römischen Kaiserzeit*, hrsg. von K.S. Freyberger - A. Henning - H. von Hesberg, Rahden, 117-123.
- Jacobs 2012: B. Jacobs, *Das Heiligtum auf dem Nemrud Dağı. Zur Baupolitik des Antiochos I. von Kommagene und seines Sohnes Mithradates II.*, in *Gottkönige am Euphrat. Neue Ausgrabungen und Forschungen in Kommagene*, hrsg. von J. Wagner, Mainz, 99-108.
- Kan 1901: A.H. Kan, *De Iovis Dolicheni cultu*, Groningae.
- Lorenz 2015: J. Lorenz, *Rituale für das Große Meer und das tarmana-Meer*, in *Saeculum – Gedenkschrift für Heinrich Otten anlässlich seines 100. Geburtstag*, hrsg. von A. Müller-Karpe - E. Rieken - W. Sommerfeld, Wiesbaden, 113-131.
- Löbbling 2017: J.P. Löbbling, *Kaiserzeitlicher Marmor vom Dülük Baba Tepesi*, in *Vom eisenzeitlichen Heiligtum zum christlichen Kloster. Neue Forschungen auf dem Dülük Baba Tepesi*, hrsg. von E. Winter, *Asia Minor Studien* 84, Bonn, 139-150.
- Mastino 1981: A. Mastino, *Le titolature di Caracalla e Geta attraverso le iscrizioni (indici)*, *Studi di Storia Antica* 5, Bologna.
- Mazzoni 2001: S. Mazzoni, *La Siria e il mondo Greco arcaico*, in *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, vol. 3: *I Greci oltre la Grecia*, a c. di S. Settis, Torino, 283-328.
- Mazzoni 2002: S. Mazzoni, *Temple in the City and the Countryside: New Trends in Iron Age Syria*, «MDAI(D)» 13, 89-99.
- Messerschmidt 2017: W. Messerschmidt, *Das Heiligtum auf dem Dülük Baba Tepesi in der vorhellenistischen Eisenzeit – Versuch einer kulturgeschichtlichen Ein-*

- ordnung, in *Vom eisenzeitlichen Heiligtum zum christlichen Kloster. Neue Forschungen auf dem Dülük Baba Tepesi*, hrsg. von E. Winter, Asia Minor Studien 84, Bonn, 33-56.
- Milik 1967: J.T. Milik, *Les papyrus araméens d'Hermoupolis et les cultes syro-phéniciens en Égypte perse*, «Biblica» 48, 546-622.
- Millar 1993: F.G.B. Millar, *The Roman Near East (31 BC-AD 337)*, Cambridge, MA-London.
- Oenbrink 2008: W. Oenbrink, *Späthellenistische und frühkaiserzeitliche Bauornamentik vom Dülük Baba Tepesi*, in ΠΑΤΡΙΣ ΠΑΝΤΡΟΦΟΣ KOMMAΓHNH. *Neue Funde und Forschungen zwischen Taurus und Euphrat*, hrsg. von E. Winter, Asia Minor Studien 60, Bonn, 107-124.
- Öğüt 2014: B. Öğüt, *Die altorientalische Keramik vom Dülük Baba Tepesi*, in *Kult und Herrschaft am Euphrat*, hrsg. von E. Winter, Bonn, 49-63.
- Peirce 2003: L. Peirce, *Morality tales. Law and gender in the Ottoman court of Aintab*, Berkeley-Los Angeles-London.
- Poetto 2015: M. Poetto, “<sup>DINGIR</sup>Sassa”, in *Saeculum - Gedenkschrift für Heinrich Otten anlässlich seines 100. Geburtstag*, hrsg. von A. Müller-Karpe - E. Rieken - W. Sommerfeld, Wiesbaden, 181-187.
- Poetto 2016: M. Poetto, *Yet again “<sup>DINGIR</sup>Sassa”*, in «N.A.B.U.» 2016/1 (mars), 35-40.
- Pöllath - Peters 2011: N. Pöllath - J. Peters, ‘Smoke on the Mountain’ – *Animal Sacrifices for the Lord of Doliche*, in *Von Kummuh nach Telouch. Archäologische und historische Untersuchungen in Kommagene*, hrsg. von E. Winter, Bonn, 47-68.
- Puech 1982: É. Puech, *Note d'épigraphie latine palestinienne. Le dieu Turmasgada à Césarée Maritime*, «R Bi» 89.2, 210-221.
- Rostovtzeff - Bellinger et al. 1952: M.I. Rostovtzeff - A.R. Bellinger - F.E. Brown - C.B. Welles (ed. by), *Excavations at Dura-Europos Conducted by Yale University and the French Academy of Inscriptions and Letters. Preliminary Report of the Ninth Season of Work 1935-1936, Part. III, The Palace of the Dux Ripae and the Dolichenum*, New Haven. 97-134.
- Sanders 1902: C.S. Sanders, *Jupiter Dolichenus*, «JAOS» 23, 84-92.
- Sanzi 2013: E. Sanzi, *Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus. Un “culto orientale” fra tradizione e innovazione: riflessioni storico-religiose*, Roma.
- Sartre 2001: M. Sartre, *D'Alexandre à Zénobie. Histoire du Levant antique. IVe siècle av. J.-C. - IIIe siècle ap. J.-C.*, Paris.
- Schachner 2008: A. Schachner, *Babylonier und Achämeniden auf dem Dülük Baba Tepesi: Kulturelle Vielfalt in der späten Eisenzeit im Spiegel der vor-hellenistischen Funde*, in ΠΑΤΡΙΣ ΠΑΝΤΡΟΦΟΣ KOMMAΓHNH. *Neue Funde und Forschungen zwischen Taurus und Euphrat*, hrsg. von E. Winter, Asia Minor Studien 60, Bonn, 69-96.

- Schachner 2011: A. Schachner, *Die Welt des östlichen Mittelmeers in kleinen Bildern – Weitere Beobachtungen zu den Siegeln und Kleinfunden der späten Eisenzeit vom Dülük Baba Tepesi*, in *Von Kummuh nach Telouch. Archäologische und historische Untersuchungen in Kommagene*, hrsg. von E. Winter, Asia Minor Studien 64, Bonn, 19-47.
- Schachner 2014: A. Schachner, *Beobachtungen zu den Siegeln und Kleinfunden der Eisenzeit vom Dülük Baba Tepesi (2010-2012)*, in *Kult und Herrschaft am Euphrat*, hrsg. von E. Winter, Asia Minor Studien 73, Bonn, 33-47.
- Schütte-Maischatz - Winter 2004: A. Schütte-Maischatz - E. Winter (hrsg. von), *Doliche – eine kommagenische Stadt und ihre Götter. Mithras und Iupiter Dolichenus*, Asia Minor Studien 52, Bonn.
- Schwemer 2001: D. Schwemer, *Die Wettergott-Gestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkultur: Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen*, Wiesbaden.
- Schwemer 2002: D. Schwemer, *Wettergott*, in *DNP* 12/2, coll. 500-502.
- Simon 2014: Z. Simon, *Das Fragment einer syro-hethitischen Votivstele vom Dülük Baba Tepesi I: Die Inschrift (DÜLÜK BABA TEPEŞİ I)*, in *Kult und Herrschaft am Euphrat*, hrsg. von E. Winter, Asia Minor Studien 73, Bonn, 17-21.
- Speidel 1978: M.P. Speidel, *The Religion of Iupiter Dolichenus in the Roman Army*, EPRO 63, Leiden.
- Şahin 1991: S. Şahin, *Forschungen in Kommagene I: Epigraphik*, «EA» 18, 99-113.
- Toutain 1911: J.F. Toutain, in «BSAF» 1911, 200.
- van Gessel 1998: B.H.L. van Gessel, *Onomasticon of the Hittite Pantheon*, 2 vols., Leiden-New York-Köln.
- Wagner 1982: J. Wagner, *Neue Denkmäler aus Doliche. Ergebnisse einer archäologischen Landesaufnahme im Ursprungsgebiet des Iupiter Dolichenus*, «BJ» 182, 133-166.
- Wagner-Petzl: J. Wagner - G. Petzl, *Eine neue Temenos-Stele des Königs Antiochos I. von Kommagene*, «ZPE» 20, 201-223.
- Waldmann 1973: H. Waldmann, *Die kommagenischen Kultreformen unter König Mithradates I. Kallinikos und seinem Sohne Antiochos I.*, EPRO 34, Leiden.
- Waldmann 1991: H. Waldmann, *Der kommagenische Mazdaismus*, «MDAI(I)» 37, Tübingen.
- Winter 2008: E. Winter, *Doliche. Das Heiligtum des Iupiter Dolichenus und die Grabung auf dem Dülük Baba Tepesi*, in ΠΑΤΡΙΣ ΠΑΝΤΡΟΦΟΣ KOMMAGHNH. *Neue Funde und Forschungen zwischen Taurus und Euphrat*, hrsg. von E. Winter, Asia Minor Studien 60, Bonn, 53-68.
- Winter 2011: E. Winter, *Der Kult des Iupiter Dolichenus und seine Ursprünge. Das Heiligtum auf dem Dülük Baba Tepesi bei Doliche*, in *Von Kummuh nach Telouch. Archäologische und historische Untersuchungen in Kommagene*, hrsg.

*Giove Dolicheno e Turmasgade a Dülük Baba Tepesi*

von E. Winter, *Asia Minor Studien* 64, Bonn, 1-18.

Winter 2013: E. Winter, *Doliche und das Heiligtum des Iuppiter Dolichenus. 10 Jahre Grabungen auf dem Dülük Baba Tepesi – Ergebnisse und Perspektiven in Anatolian Metal VI.*, hrsg. von Ü. Yalçın, «Anschnitt» 25, Bochum, 215-228.

Winter 2014: E. Winter, *Vom späthethitischen Kultplatz zum christlichen Kloster. Die Grabungen auf dem Dülük Baba Tepesi bei Doliche 2010-2011*, in *Kult und Herrschaft am Euphrat*, hrsg. von E. Winter, *Asia Minor Studien* 73, Bonn, 1-15

Winter 2015: E. Winter, *Die Forschungsstelle Asia Minor in Kommagene und Doliche (1938-2014)*, in *Anatolien. Brücke der Kulturen. Aktuelle Forschungen und Perspektiven in den deutsch-türkischen Altertumswissenschaften*, hrsg. von Ü. Yalcin - H.-D. Bienert, Bochum, 247-262.

Winter 2017a: E. Winter (Hrsg.), *Vom eisenzeitlichen Heiligtum zum christlichen Kloster. Neue Forschungen auf dem Dülük Baba Tepesi*, *Asia Minor Studien* 84, Bonn.

Winter 2017b: E. Winter, *Das Heiligtum auf dem Dülük Baba Tepesi bei Doliche. Die Grabungen der Jahre 2013-2015*, in *Vom eisenzeitlichen Heiligtum zum christlichen Kloster. Neue Forschungen auf dem Dülük Baba Tepesi*, hrsg. von E. Winter, *Asia Minor Studien* 84, Bonn, 1-19.

Winter 2017c: E. Winter, *The Cult of Iuppiter Dolichenus and its Origins. The Sanctuary at Dülük Baba Tepesi near Doliche*, in *Entangled Worlds. Religious Confluences between East and West in the Roman Empire. The Cults of Isis, Mithras, and Jupiter Dolichenus*, ed. by S. Nagel - J. Quack - Ch. Witschel, Tübingen.

*Abstract*

Le ricerche condotte sin dal 2001 dall'Università di Münster (Forschungsstelle Asia Minor) a Dülük Baba Tepesi (Gaziantep, Turchia) hanno permesso di identificare il santuario centrale di Giove Dolicheno e di chiarire molti aspetti di uno dei culti più diffusi nell'Impero romano. Un contributo essenziale deriva dai ritrovamenti epigrafici, malgrado essi siano spesso frammentari e di numero esiguo, a causa del costante reimpiego del materiale lapideo. La prima parte di questo articolo intende offrire una breve panoramica delle testimonianze più interessanti, recenti e meno recenti, provenienti da questo sito, attraverso cui meglio si colgono le trasformazioni di questo luogo di culto nel corso dei secoli e l'evoluzione della figura del dio a cui era destinato. In seguito ci soffermeremo su un'iscrizione votiva per Turmasgade, una divinità orientale conosciuta a Roma e in altre zone dell'Impero, su cui si sa molto poco. Come si cercherà di chiarire, questo ritrovamento è particolarmente rilevante perché conferma il legame tra Turmasgade e Giove Dolicheno, legame già emerso nella documentazione da Dura Europos risalente al secolo scorso, e pone nuove questioni sui rapporti tra queste due divinità.

The archaeological excavations conducted since 2001 by the University of Münster (Forschungsstelle Asia Minor) at Dülük Baba Tepesi (Gaziantep, Turkey) have identified the main sanctuary for the worship of Iuppiter Dolichenus and have cast light on various aspects of one of the most widespread cults in the Roman Empire. Epigraphic material is fragmentary and limited, due to the continuous re-use of the stones, but nonetheless crucial. The first part of this article offers a brief overview of the most relevant inscriptions found in this site, through which we can better assess the transformation of this worship place and the evolution of its deity. The remaining section focuses on a votive inscription for Turmasgade, a mysterious Oriental god to whom inscriptions have been dedicated in Rome and other regions of the Empire. As I will show, this find is particularly relevant: it confirms the link between Turmasgade and Iuppiter Dolichenus, which had already emerged from the epigraphic material found in Dura Europos, and it raises new questions on the relationship between these two deities.



*Giove Dolicheno e Turmasgade a Dülük Baba Tepesi*

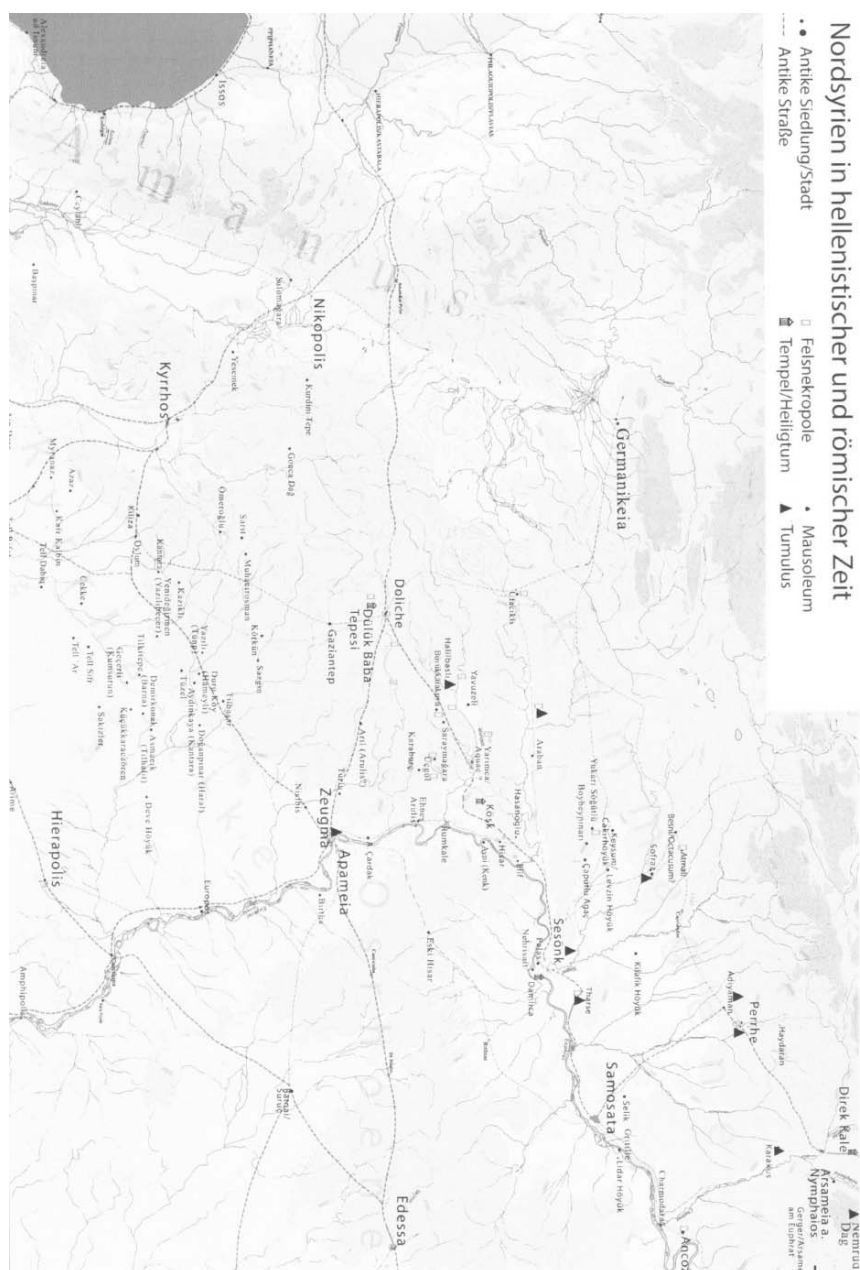


Fig. 1 = Commagene e Siria settentrionale in epoca ellenistica e romana  
(© Forschungsstelle Asia Minor).



Fig. 2 = Dülük Baba Tepesi: veduta degli scavi  
(© Forschungsstelle Asia Minor).

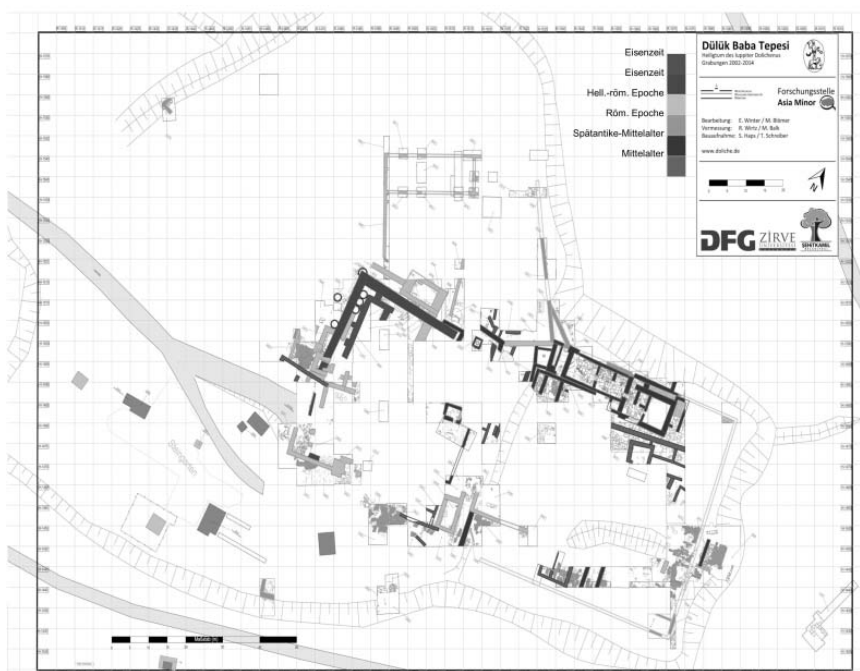


Fig. 3 = Dülük Baba Tepesi: pianta dell'area indagata  
(© Forschungsstelle Asia Minor).



Fig. 4 = Frammento di stele da Dülük Baba Tepesi  
(© Forschungsstelle Asia Minor).



Fig. 5 = Stele con la coppia divina  
dolichena da Dülük Baba Tepesi  
(© Forschungsstelle Asia Minor).

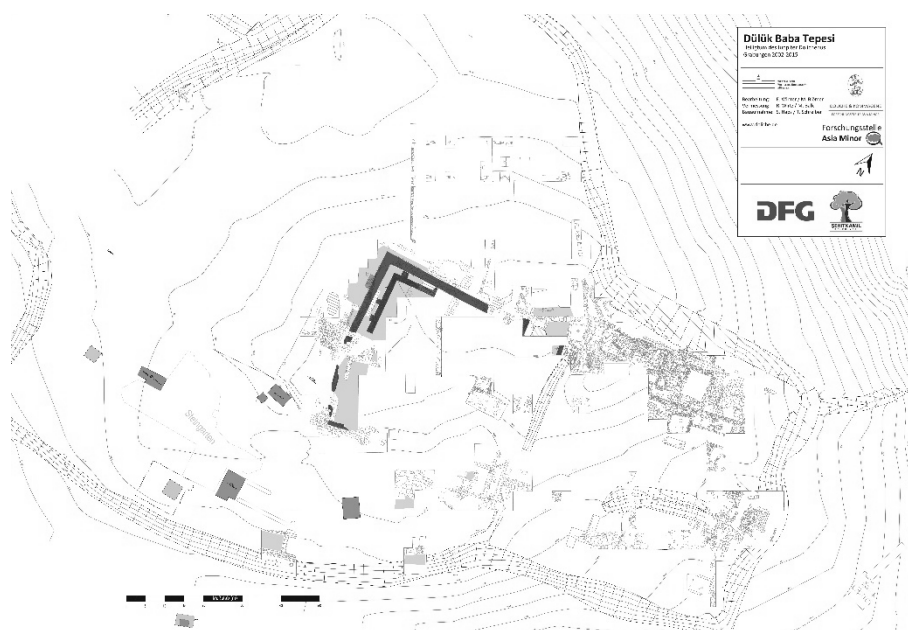


Fig. 6 = Dülük Baba Tepesi: pianta con strutture dell'Età del Ferro in evidenza. (© Forschungsstelle Asia Minor)



Fig. 7 = Base di statua con iscrizione da Dülük Baba Tepesi (© Forschungsstelle Asia Minor).



Fig. 8 = Altare per Turmasgade da Dülük Baba Tepesi: iscrizione  
(© Forschungsstelle Asia Minor).



Fig. 9 = Altare per Turmasgade da Dülük Baba Tepesi  
(© Forschungsstelle Asia Minor).